

de su anántica existencial a la *filosofía de la mente*, a fin de resolver el problema de la conciencia, del “yo”, del “se” o en general del homúnculo, como en este tipo de ámbitos se le suele denominar. Y en este nuevo contexto cabría plantear: ¿Realmente las virtualidades analíticas que Haugeland quiere ver en las propuestas ontológicas de Heidegger pueden ser tenidas en cuenta por parte de la metafísica de la mente, cuando ello exigiría otorgar una prioridad a la verdad ontológica, propuesta imposible cuanto tampoco se admite la posibilidad de una metafísica? ¿Se puede seguir recurriendo en estos casos a un existencialismo transcendental cuando para Heidegger ya no hay sujeto, o mejor dicho cuando se ha decretado la “muerte del sujeto” crítico-transcendental, cuando de este modo es imposible fomentar una creciente angustia y perplejidad en el ejercicio de todas las facultades humanas, considerando que ya no es necesario que medie ninguna conciencia, sujeto o mente humana en este tipo de procesos?

Carlos Ortiz de Landázuri. Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

HERRERO, MONTSERRAT

Ficciones políticas. El eco de Thomas Hobbes en el ocaso de la Modernidad, Katz, Madrid-Buenos Aires, 2012, 187 pp.

El problema que se plantea en el texto de Herrero es cómo salvaguardar la libertad en un orden que no reconoce ninguna instancia externa ni anterior a sí mismo para definir las normas jurídicas y decidir en casos de conflicto. Los nombres propios de este conflicto son la religión (católica) y el Estado moderno en el espacio liberal-democrático occidental. De ahí que la autora recurra a Thomas Hobbes para pensar el problema, pues según su perspectiva la fisonomía del Estado moderno aún es, en lo fundamental, la del Leviatán, con la matización no menor realizada por la visión kelseniana de lo jurídico, que niega/oculta (despolitiza) la voluntad de poder que está en la base del positivismo jurídico, para atribuirle a la propia lógica jurídica.

Este giro kelseniano —a los ojos de la autora— agudiza el problema, ya que atribuir la decisión no a una voluntad sino a la propia estructura jurídica elimina la posibilidad de escapar a ese orden legal sin perder por ello la consideración de ser humano. Es el totalitarismo, que podría incluso desplegarse ya no sólo en el interior de una comunidad política, sino en el mundo entero, pues ese orden se piensa racional, humano, universal... y democrático. Esta noción de una democracia que no por serlo está a salvo de convertirse en totalitaria es una de las preocupaciones de Montserrat Herrero en su rica andadura investigadora.

Para la autora, la religión es anti-absolutista por definición, al representar una instancia diferente a la estatal que, en buena medida, se preocupa también por asuntos que la modernidad —merced al proceso de secularización de la vida social en general y del poder político en particular— se ha acostumbrado a definir como públicos, propios del poder civil, y ajenos por tanto a lo religioso (matrimonio, educación, sanidad, etc.). De este modo, la religión impediría la consolidación de una tendencia potencial del Estado moderno: la reunión en una única cabeza de todo el poder. Y esto porque la religión cuestiona el pilar de la autocomprensión de ese poder político secularizado: la capacidad de decidir qué es lo terrenal y qué lo ultraterrenal.

La autora aboga por lo tanto por un equilibrio entre ambas instancias, una realimentación mutua y un aprendizaje conjunto, que permita la constitución de una unidad en la pluralidad, clave de todo orden político que merezca tal nombre y no vulnere la libertad.

Algunas preguntas surgen al hilo del planteamiento del problema y de las vías de salida que plantea Herrero, las cuales se han sintentizado sin hacer justicia a la complejidad y meticulosidad de *Ficciones políticas*. Por una parte, emerge la duda sobre la posibilidad misma de hallar solución a la tensión entre Estado y religión dentro del universo del racionalismo, en el cual la autora parece situarse al buscar deshacer el vínculo moderno entre racionalidad y antropología materialista —la ficción política por excelencia, y de ahí el título de la obra—, al reclamar para la religión una racionalidad y, finalmente, al elegir polemizar con una corriente sin duda importante y relevante como la liberal de cuño ilustrado —

Habermas, Rawls, y en otro tiempo, Kelsen—, a la que ve en la estela de Hobbes, en tanto no rompe con su noción de que es la Razón de Estado la única que define qué es la razón pública. Esta duda se basa en que es precisamente la pretensión de racionalidad lo permite a esa perspectiva liberal-ilustrada considerar lo religioso como un otro completamente ajeno a ella, para situarlo así en un lugar dispar —el de la mera y simple irracionalidad—, desde el cual no podría aspirar a entablar un diálogo o una lucha en igualdad de condiciones. Pero algo similar ocurre desde la otra perspectiva cuando se considera que la religión (Fe) tiene un estatuto superior a la de la Razón, en tanto representa una Verdad sobre el mundo y el hombre, para concluir que la pretensión de decisión sobre determinados temas vistos como espirituales no puede tener una legitimidad genuina o al menos completa fuera de la cosmovisión religiosa.

Como decíamos, la autora elige discutir con una perspectiva sin duda importante porque puede entenderse como la hegemónica, pero que no es la única, ni siquiera en el sostenimiento del Estado liberal-democrático, y mucho menos en cuanto a la concepción de la política (o lo político). En efecto, si el liberalismo de cuño ilustrado entiende la política reductible en definitiva a algún tipo de racionalidad (sea como razonabilidad, sea como racionalidad sustancial), otras corrientes post-ilustradas y post-liberales entienden la política como una lucha por el sentido o como lucha de valores, para decirlo con Weber. Esta perspectiva simbólico-discursiva impide a todo actor en pugna el reclamo de superioridad (sea en términos de racionalidad, sea en términos de Verdad revelada) de su propio relato, pues entiende que todo discurso es una interpretación del mundo irreductible a la dicotomía racional-irracional o Verdadero-Falso, participe en un sentido de lo religioso, en la medida en que los valores son —como señalaba Weber— una *fe*.

Aquí entendemos que el problema es, para la perspectiva que informa este texto de Herrero, si la religión católica puede autocomprenderse en esos términos: no se trataría de reclamar para sí una racionalidad, sino de señalar en los discursos que se apropian de la racionalidad, el elemento de creencia. ¿No podría ser precisamente Carl Schmitt, cuyo pensamiento es tan bien conocido por la autora, un punto de partida posible para esa concepción de

lo político y de los relatos que le dan vida y pugnan por definirlo?

Una segunda cuestión que sugiere la lectura de *Ficciones políticas* es si cabe plantear el problema como una tensión entre religión y Estado moderno, pues genera reservas —en especial en un mundo “multicultural” como el actual— la utilización del término religión en general, que induce además a pensar en “la” religión. Parece más apropiado hablar de *las* religiones, las cuales por cierto no acuerdan necesariamente acerca de los límites mutuos entre lo civil y lo religioso, entre lo público y lo privado, ni por supuesto en cuál de ellas es *la* religión verdadera (y racional).

Referir a *las* religiones permitiría quizá obtener un panorama más acabado de dónde se sitúa el problema, plantéandolo en términos de una tensión no entre distintas *racionalidades*, sino entre Verdad y Democracia moderna —entendida al modo de Lefort, como fin de las todas las certezas—, para poder incluir cosmovisiones que sin reclamarse religiosas tienen pretensión de Verdad —incluyendo las que se reivindicán *democráticas*, lo cual reconectaría con la preocupación de la autora por la posibilidad de una democracia *totalitaria*— y, por tanto, entran en conflicto con la noción moderna de democracia y de Estado, o al menos con ciertas interpretaciones de éstos (el ya citado Lefort, Foucault, Laclau, Mouffe y antes Nietzsche, Weber o el propio Schmitt).

El texto aborda un problema relevante para los órdenes políticos democráticos contemporáneos, en tanto pone sobre el tapete los criterios para la decisión acerca de quiénes tienen voz en la definición y reformulación de la comunidad política. Quizá la pregunta que sugiere seguir pensando este texto es si cabe hablar de secularización moderna cuando los órdenes políticos democráticos siguen presentándose como basados en valores universales, humanos y racionales, lo cual cuestiona su carácter de orden *político*, esto es, particular. Esta despolitización parece ser la forma más eficaz para obtener legitimidad, aún en tiempos postmodernos. Sobre esto sabremos más leyendo *Ficciones Políticas*.

Javier Franzé. Universidad Complutense de Madrid
javier.franze@cps.ucm.es